

COLOQUIOS INTERDISCIPLINARIOS

LA ANTROPOLOGÍA ANTE LOS NARRADORES DE LA GLOBALIZACIÓN

Anthropology vis-à-vis globalization's narrators

Néstor García Canclini*

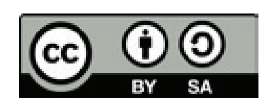
El texto de Gustavo Lins Ribeiro plantea cuestiones claves para repensar la situación actual de la antropología. Su mirada histórica muestra que pocos rasgos fundacionales perseveran porque el mundo ha mutado desde el siglo XIX y la primera mitad del XX. Una característica pasada definitoria –"entender las estructuras de la alteridad"– se desdibuja cuando reconocemos que la antropología no puede ser ya "la cosmopolítica de occidente", ni "la celebración del poder del hombre blanco".

La reubicación del saber antropológico en el proceso globalizador, que volvió interdependientes a la mayoría de las naciones y etnias, es una de las causas de que la antropología, como saber consagrado a lo local, haya perdido relevancia en las últimas décadas. Lins Ribeiro menciona acertadamente otros motivos: la competencia con otras disciplinas, la hiperespecialización, los cambios en la relación cultura/naturaleza, el anti-intelectualismo (en parte debido al "imperio de las pantallas" y el vértigo informativo propiciado por internet). El texto señala algunas culpas de la propia antropología: "la cultura de la auditoría y el productivismo" asociada al modelo empresarial con que se reorganiza la vida académica, así como "la ausencia de los profesores" de los debates públicos.

Me gustaría ampliar el repertorio de cambios mundiales que modifican el papel de la antropología y explicar por qué y cómo algunos antropólogos vemos en esas transformaciones oportunidades para reconfigurar nuestra disciplina. También es necesario señalar qué desafíos teóricos y epistemológicos confrontamos, no sólo para desoccidentalizar sino para descri-

* Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

ISSN: 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
ENCARTES antropológicos 1 • marzo/agosto 2018, pp. 27-38
Recepción: 2 de marzo 2017 • Aceptación: 10 de marzo 2017
http://www.encartesantropologicos.mx





bir esta época de interdependencia globalizada en la que no existe ya ninguna narrativa omnicomprensiva. Lo adelanto así: ¿cómo colocar en el centro de la disciplina no ya la cultura ni la alteridad, sino la interculturalidad de sociedades y de relatos sobre la vida social difícilmente conmensurables?

Coincido con Lins Ribeiro en que vivimos una era postmulticulturalista. Pero sólo en el saber antropológico y en las prácticas de algunos organismos, como ciertas ONG. En las políticas nacionales y de las instituciones internacionales prevalece el multiculturalismo. En las zonas más sensibles a lo que se llama la universalidad de lo humano sigue influyendo el pluralismo democrático o "la ideología anglosajona de administración de conflictos interétnicos": segregar a las etnias en barrios distintos, promover la tolerancia, moderar –sólo moderar– los efectos desigualadores de las diferencias, por ejemplo a través de cupos o cuotas, sin llegar a asumir los retos de la creciente convivencia intercultural.

Por otro lado, asciende el multiculturalismo agresivo. Dudo en llamarlo multiculturalismo porque en el Brexit, el trumpismo, los racismos de derecha europeos y otros, domina el nacionalismo; pero quizá todos los multiculturalistas tienen en común imaginar que la coexistencia con los diferentes requiere alejarlos, con los menores derechos posibles. En sus versiones más exasperadas buscan la anulación de los otros: los musulmanes, los judíos, los palestinos, los africanos, los latinos. La vertiente *light* de estos multiculturalismos nacionalistas admite la existencia de los diferentes siempre que los separe un muro, una distancia sanitaria.

La coexistencia de éstos y otros grupos humanos, debido a las migraciones, el turismo, la industrialización transnacionalizada de la cultura, invalidó las narrativas predominantes en el siglo XX. Debemos partir de la evidencia de que no existe *una* teoría de la interculturalidad ni *una* ética capaz de gestionar con consenso los múltiples modos de organizar la vida familiar, la sexualidad, el trabajo y el comercio, los saberes sobre la educación o la salud y muchas otras zonas de la vida social.

Nuevos narradores de la universalidad

Dos relatos de los años recientes proponen modos de integración transculturales con vocación global: el poscolonialismo y la racionalidad tecnosocial. Voy a analizarlos brevemente para explorar cuál puede ser el papel de la antropología ante sus modelos de resolución de la conflictividad intercultural.

1. El *poscolonialismo* es una narrativa que intenta operar como teoría de la globalización. Nacida en países asiáticos y africanos descolonizados en la segunda mitad del siglo XX, contribuye a superar la vaga noción de Tercer Mundo al describir las condiciones coloniales de esas sociedades, su persistencia en los discursos posteriores a la emancipación y postular un cambio epistemológico para redefinir la subalternidad. Dos críticas hechas al pensamiento poscolonial muestran las limitaciones de su emprendimiento: a) Al ser construida por intelectuales de origen oriental que producen en universidades occidentales, donde participan del giro lingüístico posmoderno en las humanidades, sus trabajos se enfocan en el lenguaje y en las representaciones, no en las condiciones materiales y sociales de existencia; b) Sus análisis enfocan las diferencias interculturales y dan poco espacio a las contradicciones del capitalismo y a la orientación neoliberal de la globalización (Dirlik, 2007; Aroch, 2015).

Ya estas limitaciones vuelven problemático transferir la teoría poscolonial a América Latina, donde desde la teoría de la dependencia hasta estudios socioculturales que vinculan la producción simbólica con sus condiciones económicas (Jesús Martín Barbero, Norbert Lechner y Boaventura de Sousa, entre otros) elaboraron marcos conceptuales teniendo a la vista nuestras peculiares articulaciones entre lo nacional y lo extranjero, la economía neoliberal y los movimientos de resistencia y alternativa, es decir, las posiciones histórico-epistémicas en que se debate nuestra conflictiva modernidad.

La sofisticación del análisis discursivo de Edward Said, Gayatri Spivak o Anthony Appiah nos ayuda a reinterpretar los estudios clásicos de los historiadores latinoamericanos del arte y la literatura. Pero no podemos, en países que dejamos de ser colonias hace más de dos siglos, reducir nuestra compleja interculturalidad y desigualdad a los legados coloniales. Esta herencia colonial persiste, sin duda, en el tratamiento opresivo a los pueblos originarios y afroamericanos, pero las contradicciones actuales de nuestro desarrollo desbordan esa clave interpretativa.

Cuando hablo de marcos teóricos vinculados a condiciones particulares de nuestro continente estoy pensando en conceptos como postimperialismo, transnacionalización, globalización desde abajo y división internacional del trabajo intelectual, que no son exclusivos de nuestra región ni brotados de tradiciones autóctonas. Son construidos por investigadores como Federico Besserer, Gustavo Lins Ribeiro y George Yúdice, por ejem-



plo, a partir de investigaciones sobre procesos socioculturales latinoamericanos y en diálogo crítico con especialistas de otros centros y periferias, incluso con los poscolonialistas.

No somos esencialmente poscoloniales, porque nuestra subordinación no tiene hoy la estructura de la ocupación político-militar de nuestros territorios. Subsisten algunos rasgos derivados de los periodos en los que eso ocurrió, mezclados con otros del imperialismo clásico (dependencia de la economía estadounidense e intercambio desigual de materias primas por productos manufacturados). Pero lo que queda del colonialismo y el imperialismo se reubica en redes controladas por empresas transnacionales (desde las fábricas multilocalizadas de alimentos, ropas, coches, hasta las ubicuas corporaciones artísticas, mediáticas y digitales). Cuando Said quiso entender el papel de las "formas culturales" decisivas para configurar "actitudes, referencias y experiencias imperiales", recuerda Lins Ribeiro, eligió la novela como su objeto, a semejanza de otros autores poscoloniales (Ribeiro, 2003: 54). Ahora, las formas culturales hegemónicas son las que producen globalmente el cine, la televisión, las corporaciones multimedia que administran la red.

Esta desnacionalización neoliberal, en la que se difuminan las estructuras de dominación, no permite focalizar las sedes del poder únicamente en imperios como Estados Unidos o el Reino Unido. La transterritorialidad de las corporaciones tiende a desresponsabilizar a los dominadores. Cada vez que queremos reclamar por las fallas de un producto fabricado por una transnacional, comprobamos que las sociedades anónimas no tienen dueños claros ni domicilios centrales. Cuando nos dan un número de teléfono, si llamamos nos dicen que las líneas están ocupadas y piden que esperemos porque "su llamada es muy importante para nosotros". ¿Quién es nosotros? Si logramos una respuesta y no cumplen, es imposible volver a hablar con el mismo empleado. Solo identificamos "cadenas" de tiendas, "sistemas" bancarios, "servidores de internet".

De ahí que, como subraya Paulina Aroch en su crítica al textualismo poscolonial, necesitemos un conocimiento empírico de la división internacional del trabajo material y simbólico que nos permita ver "detrás del lenguaje" (Aroch, 2015: 27). Si deseamos responder a la pregunta de Spivak, "¿puede hablar el subalterno?", es preciso averiguar: ¿qué es hablar en la actual globalización? ¿Quién y desde dónde habla? ¿Quiénes financian una corporación electrónica, una página de internet, una bienal de

arte o las experiencias políticas o artísticas de participación social? ¿Cuáles son hoy los entornos e intereses históricos de los que hablan, producen bienes materiales y culturales, los circulan y se los apropian?

No son sólo preguntas teóricas. De su respuesta depende la posibilidad de entender las causas que detonan los conflictos actuales y poder intervenir políticamente. Si la migración y las deportaciones, la ubicación territorial de las empresas transnacionales y la construcción del muro para separarse de México y América Latina están en el núcleo de la política de la derecha estadounidense es porque no se trata sólo de racismo discursivo, sino de intervenir en las condiciones sociomateriales de la división internacional del trabajo. El textualismo poscolonial ofrece pocos recursos intelectuales para actuar en las dimensiones socioeconómicas que movilizan a la derecha al orientar en su beneficio la crisis del capitalismo.

2. La visión geopolítica de *la racionalidad tecnosocial* va asociada, a veces, al neoliberalismo económico, sobre todo al favorecer la gobernanza de elites tecnocráticas nacionales y de organismos internacionales (FMI, Banco Mundial, etc.). Su incapacidad para gestionar los conflictos interculturales ha sido puesta en evidencia por economistas (Krugman, Stiglitz, Wallerstein) y por antropólogos (Lomnitz y el mismo Lins Ribeiro en otros textos).

Esta manera de "organizar" las contradicciones de la globalización se expresa en las estrategias bélicas que están sustituyendo los enfrentamientos físicos entre ejércitos por las ciberguerras. Las muertes masivas van reduciéndose a cifras, la devastación ecológica urbana, por ejemplo de Irak y Siria, son simplificadas en imágenes triunfantes de los que bombardean con el pretexto de ordenar el caos provocado por terroristas de otras culturas y escenificado como espectáculo de barbarie. Los científicos sociales, a los que no se deja llegar a lo que sucede a hombres, mujeres y niños, son remplazados parcialmente por unos pocos periodistas de investigación. Las consecuencias cotidianas aparecen luego, diferidas, en los millones de migrantes que, sufriendo el tráfico de mafias, intentan llegar a Europa o naufragan en el Mediterráneo.

Quiero destacar aquí la versión blanda, social y tecnológicamente progresista, de la unificación del mundo auspiciada por la tecnosocialidad. Suele venir unida a usos recientes de la noción de hibridación. Los fabricantes de coches híbridos, que combinan un motor de gasolina, otro hidráulico y una bomba de aire comprimido, confían reducir a la mitad el



consumo de las fuentes de energía contaminantes. Los promotores de la economía compartida, alentados por la expansión de Uber, una empresa de transporte sin autos, y Airbnb, que organiza el turismo sin contar con habitaciones, imaginan cómo extender este modelo que ahorra personal y costos a servicios de limpieza, de diseño gráfico y de abogados: la combinación de *software*, internet y multitudes facilitará automatizar y redistribuir en el mundo entero millones de microactividades. El futuro del empleo se anuncia como un sistema híbrido que incluirá procesos realizados por computadoras con tareas efectuadas por humanos.

Una línea seductora de esta reducción de la complejidad intercultural es la que confía en que nuestros diferentes modos de pensar y sentir, de producir, consumir y tomar decisiones, vayan volviéndose uniformables o al menos comparables al convertirlos en algoritmos. Las variaciones entre culturas, y entre sujetos dentro de cada cultura, estarían perdiendo importancia en la medida en que las distintas lógicas sociales se traduzcan en códigos genéticos y electrónicos: la biología se fusionará con la historia, predice Yuval Noah Harari. ¿Dudan de que esto ocurrirá? Recuerden, dice este historiador, "que la mayor parte de nuestro planeta ya es propiedad legal de entidades intersubjetivas no humanas, es decir, naciones y compañías" (Harari, 2016: 355). Surgirán dificultades técnicas y objeciones políticas que desaceleren la reorganización algorítmica del mundo, por ejemplo de los mercados laborales en los que desaparecerán muchos oficios y profesiones. Pero es posible que surjan otros, como el de "diseñador de mundos virtuales". Podría seguirse necesitando a humanos, pero no a individuos entendidos como seres autónomos, pues sabemos que son "colecciones de mecanismos bioquímicos que están constantemente supervisadas y guiadas por una red de algoritmos electrónicos" (Harari, 2016: 361).

Dos comentarios. Lo que tiene de verosímil esta utopía –en parte realizada– relativiza el protagonismo dado en la modernidad a los Estados naciones y en general a los sujetos territoriales. Exige dar en nuestras investigaciones una fuerte atención a las entidades anónimas que acceden a nuestras comunicaciones, saben más que nosotros de cómo interactuamos a escala local, nacional y global, cómo se distribuye la información y se oculta. Establecen sistemas mundializados de comportamientos e iniciativas para modificarlos, generan nuevos modos de soberanía, que experimentamos al usar Google, Yahoo, Waze y todos sus hermanos, sus Grandes Hermanos.

La segunda cuestión es qué puede hacer la antropología en esta nueva escena. Nuestra primera inclinación probablemente sea buscar diferencias culturales y subjetivas no captadas por las bases de datos, qué interacciones presenciales se mantienen indescifrables para los algoritmos y seguirán necesitando etnografías cualitativas. Pero hay más. Si, como sugiere Harari, en este mundo posliberal en el que las decisiones individuales se desvanecerán "algunas personas seguirán siendo a la vez indispensables e indescifrables, pero constituirán una elite reducida y privilegiada" (Harari, 2016: 318), existen tareas atractivas para los antropólogos.

Ante todo, habrá que entender qué mutaciones de lo humano y lo social engendrará este tipo de desigualdad –no sólo diferencia– y cómo aminorar las nuevas brechas entre una clase superior y el resto. Esa nueva inequidad y su promoción por una derecha que se apropia privilegiadamente de los saberes es incitante para una antropología que no ve su campo sólo en la diferencia, sino también en la desigualdad, las conexiones y desconexiones, que incorpora a su horizonte el papel emancipador de las redes sociodigitales y la fuerza de sumisión de la hipervigilancia que las acompaña.

Es clave distinguir entre procesos de sumisión y de agencia (o de ineficacia de los algoritmos). Pregunta la investigadora Anita Williams Woolley: la tecnología aumenta nuestra capacidad de relacionarnos con otros muy diversos, ¿pero queremos hacerlo? (Williams Woolley, 2016: 2-3). Se dice en estudios que exploran esta contradicción que los equipos multiculturales dentro de una empresa construyen inteligencia colectiva más productiva, más sensible respecto de los errores, que los grupos donde no hay divergencia de hábitos y formas de pensar. Muy bien. Pero las lentas y frustrantes negociaciones en los organismos internacionales dedicados a la paz, los derechos humanos y a regular el comercio mundial, ¿no hacen dudar de la escala a la que puede extenderse la colaboración colectiva informada por algoritmos? En su estudio sobre el Banco Mundial, Lins Ribeiro demostró que ese organismo, pese a emplear a personas de más de ciento treinta países, limita su cosmopolitismo mediante el poder homogeneizador de la lengua (el inglés), administrando gerencialmente la diversidad bajo una sola ideología del desarrollo y eliminando las experiencias de otredad al vincularse sólo con las elites políticas y administrativas locales (Lins Ribeiro, 2003). El estudio sobre la Organización Mundial de Comercio conducido por Marc Abélès describe una voluntad semejante de



homogeneización, pero la hegemonía de los países ricos se desestabiliza al entrar en tensión con los desequilibrios de la economía de mercado: la etnografía realizada durante tres años por investigadores de Argentina, Camerún, Canadá, China, Corea, Estados Unidos y Francia revela la complejidad intercultural de su diplomacia comercial, las divergencias persistentes pese a los juegos de transparencia y secreto. La etnografía hace visible el reverso de esa escenografía (Abélès y otros, 2011).

Nuestro entrenamiento como antropólogos puede habilitarnos para captar lo que en la nueva racionalidad tecnosocial hay, en palabras de Harari, de "religión de los datos", la búsqueda –más allá del *Homo Sapiens*– de un *Homo Deus*. Esta religión emergente, el "dataísmo", supone que las distintas culturas son pautas diversas de flujo de datos que pueden analizarse utilizando los mismos conceptos y herramientas (Harari, 2016: parte III). Como los humanos somos incapaces de abarcar flujos tan inmensos de datos, la tarea debe encomendarse a algoritmos electrónicos. ¿Conserva algún sentido distinguir entre lo público y lo privado, sistemas democráticos y autoritarios, cuando la mayoría de los votantes no conoce suficiente biología y cibernética para formarse opiniones pertinentes? Tampoco los gobernantes, pendientes de las encuestas y los algoritmos, son capaces de resolver o dirigir los conflictos. ¿Entonces la libertad de información no se concede a los humanos sino a la libertad de información?, pregunta Harari. Quizás estemos en una simple transferencia del poder: así como los capitalistas lo asignaban a la mano invisible del mercado, los dataistas creen en la mano invisible del flujo de datos. Como en la crítica a ese pretendido poder abstracto y sabio del mercado –en el que aprendimos a descubrir logos, y detrás de los logos fuerzas sociales que se disimulan–, la antropología atenta a la diversidad de experiencias puede detectar ahora que la vida no se reduce a procesar datos y tomar decisiones.

Al mismo tiempo que asumimos estos desafíos inciertos de los nuevos modos de gestionar una interculturalidad apaciguada por la sociometría y la biotecnología, la geopolítica internacional se ha convertido en una interdependencia de miedos. Los otros con los que aspiramos a incrementar el comercio, el turismo y los intercambios académicos, de los que tomamos músicas y recursos médicos para ampliar nuestro horizonte cultural, se presentan como referentes amenazantes. Los intercambios están cargados de sospechas. Junto con la interdependencia crecen los nacionalismos, los etnicismos y los intentos separatistas de las regiones.

Escenas donde se reubica la antropología

Para que las investigaciones de estos procesos no queden en renovaciones del saber antropológico dentro de la academia, es necesario repensar su inserción social. ¿Cómo replantear el papel de los científicos sociales en la política? Me parece útil recordar que la caída de la relevancia y el prestigio de la antropología en los debates es una condición general de todas las ciencias sociales y del trabajo intelectual en un tiempo donde los medios masivos y últimamente las redes sociales protagonizan la formación y obsolescencia de las agendas públicas. El ritmo vertiginoso de acumulación de enfrentamientos y catástrofes, en el que –sin desaparecer sus efectos– los de esta semana sustituyen a los de la anterior, reduce el lugar de la investigación de largo plazo y la reflexión sustantiva. Como señala el texto de Lins Ribeiro, contribuyen a este vértigo el antiintelectualismo de políticos, medios y –como vimos– la tendencia a esperar de los algoritmos todo el saber necesario para tomar decisiones.

Por eso, una tarea más de la antropología es comprender, por ejemplo, los nuevos procesos de lectura, asimilación y olvido de datos en esta época en que leemos fragmentos. Los diagnósticos erróneos de la crisis de las editoriales y librerías, mal entendidos por encuestas que confundían el declive de esas empresas con la desaparición del libro y del modo "profundo" de leer, están siendo modificados mediante estudios etnográficos. A partir de una observación abierta a los cambios, advertimos que hay que cambiar las preguntas: en vez de indagar *cuánto* se lee (en papel) averiguamos *cómo* se lee en papel y en distintos tipos de pantallas, en la escuela y en la casa, pero también en el transporte, en la calle, en correos electrónicos y mensajes de texto, junto a imágenes y músicas, individual y socialmente (lo cual explica el crecimiento de asistentes a las ferias del libro mientras libreros y editores se angustian) (García Canclini y otros, 2015). Señalo este ejemplo como una de las muchas interacciones en las que la antropología está mostrando que encuestas, estadísticas y algoritmos son insuficientes. Al fracasar las encuestas preelectorales en Argentina, Estados Unidos, Reino Unido en el Brexit, Colombia al votar contra los acuerdos de paz, se descubren diferencias cualitativas en los comportamientos no capturables por los métodos cuantitativos.

¿La antropología se está volviendo menos relevante o puede seguir siéndolo de otras maneras? Se aprecia lo segundo cuando la visión antropológica renueva instituciones tan tradicionales como los museos. En



estos santuarios de la conservación y mercantilización del patrimonio, y por tanto de la derecha, de los nativismos y el neoliberalismo, el interculturalismo antropológico y el poscolonialismo vienen alterando los criterios de valoración. Ponen a la vista la parcialidad de las nociones de belleza y excepcionalidad consagradas por la UNESCO para decidir, desde el etnocentrismo euroestadounidense, qué merece ser patrimonio de la humanidad. Los antropólogos han logrado que muchos museos en todos los continentes ayuden a los públicos a conocer culturas diversas, multiplicando los puntos de vista, conociendo los objetos junto con sus procesos de apropiación. Se trata de reubicar las artes, las culturas populares y mediáticas sin hacer diferencias tajantes entre sus objetos sino percibiendo las distinciones entre unos y otros como estrategias operativas y puestas en escena de los curadores, los videos y la red (Elhaik y Marcus, 2012; García Canclini, 2010). La noción conservacionista del patrimonio puede reformularse, en la línea propuesta por Howard Becker y Robert Faulkner, si concebimos los patrimonios como repertorios, al modo en que los músicos de jazz combinan saberes parciales, melodías que unos conocen y otros no, para realizar actividades colectivas con sentido, con un sentido distinto del programa con que fueron creadas.

Para finalizar, evoco la presencia de la antropología médica y forense en las fronteras más dolorosas de la represión y la resistencia. ¿Hay una manera más radical de trabajar con la identidad que identificar a los desaparecidos, restituir sus restos a las familias y las comunidades, desafiar el silencio y la complicidad de policías, mafias, jueces y gobiernos? Trabajo interdisciplinario, con arqueólogos, equipos de computación, patólogos, radiólogos y juristas. Cruce y colaboración de organizaciones comunitarias e instituciones locales, nacionales, e internacionales, de derechos humanos y asociaciones políticas. Reubicación de dramas locales en redes de investigación y poder internacionales: los antropólogos forenses han desarrollado sus tareas en 16 países latinoamericanos (desde Argentina a México), en ocho africanos, en siete europeos (desde Bosnia a España), en Oceanía, Asia y el Oriente Medio. Llevan sus hallazgos a publicaciones científicas, informes y recomendaciones para organismos nacionales e internacionales. En medio de culturas, religiones y situaciones políticas diversas, desde las fosas acumuladas por el *apartheid* sudafricano, las dictaduras del cono sur, Ciudad Juárez y Ayotzinapa, hasta los secuestrados por las FARC en Colombia, han fortalecido a agrupaciones de la sociedad civil

amenazadas, restablecen, a veces, la confianza hacia gobiernos y tribunales, legitiman a testigos y dan apoyo psicológico a víctimas y familiares. Un modelo de labor científica que requiere, a menudo, tomar distancia de los sistemas políticos y médico-legales desprestigiados y colaborar para que cada sociedad vea cómo rehacerlos.

Bibliografía

Abélès, Marc (2011). *Des anthropologues à l'OMC*, París: CNRS éditions.

Aroch Fugellie, Paulina (2015). *Promesas irrealizadas. El sujeto del discurso poscolonial y la nueva división internacional del trabajo.* Serie Zona Crítica. México: Siglo XXI.

Besserer, Federico y Raúl Nieto (2015). *La ciudad transnacional comparada. Modos de vida, gubernamentalidad y desposesión*. México: CONACYT/UAM/Juan Pablos Editor.

Dirlik, Arif (2007). *Global Modernity. Modernity in the Age of Global Capitalism*. Boulder: Paradigm Publishers.

Elhaik, Tarek y George E. Marcus (2012). "Diseño curatorial en la poética y política de la etnografía actual: una conversación entre Tarek Elhaik y George E. Marcus", *Revista de Ciencias Sociales*, núm. 42, Quito, enero.

García Canclini, Néstor (2010). *La sociedad sin relato. Antropología y estética de la inminencia*. Buenos Aires: Katz.

— coord. (2015). *Hacia una antropología de los lectores*. México: Fundación Telefónica/UAM/Ariel.

Harari, Yuval Noah (2016). *Homo Deus, breve historia del mañana*. Barcelona: Penguin Random House.

Lechner, Norbert. (1998). "Nuestros miedos", *Perfiles Latinoamericanos*, núm. 13, pp. 179-198.

Lins Ribeiro, Gustavo (2003). *Postimperialismo: cultura y política en el mundo contemporáneo*. Serie Culturas. Barcelona: Gedisa.

— y Carlos Alba (2016). *La globalización desde abajo. La otra economía mundial*. México: FCE.

Martín Barbero, Jesús. (1998). *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía.* Santafé de Bogotá: Convenio Andrés Bello.

Ortiz, Renato (1997). *Mundialización y cultura*. Buenos Aires: Alianza.



Spivak, Gayatri (2012). *An Aesthetic Education in the Era of Globalization.* Cambridge: Harvard University Press.
Williams Woolley, Anita (2016). "Sabiduría en grupo", *El País*, 31 de enero, p. 2.
Yúdice, George (2002). *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Barcelona: Gedisa.

Néstor García Canclini es doctor en Filosofía por las universidades de París y de La Plata, profesor distinguido de la Universidad Autónoma Metropolitana en México e investigador emérito del Sistema Nacional de Investigadores. Ha sido profesor visitante en las universidades de Austin, Duke, Nueva York, Stanford, Barcelona, Buenos Aires y Sao Paulo. Recibió la beca Guggenheim y varios premios internacionales por sus libros, entre ellos el Book Award de la Latin American Studies Association por *Culturas híbridas.* Sus principales libros se han traducido al inglés, francés, italiano, portugués y coreano. En 2014 recibió el Premio Nacional de Ciencias y Artes en México. En la actualidad estudia las relaciones entre antropología y estética, lectura, estrategias creativas y redes culturales de los jóvenes.







ENCARTES antropológicos, año 1, **núm 1, marzo 2018 - agosto 2018**, es una revista académica digital de acceso libre y publicación semestral editada por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, calle Juárez, núm. 87, Col. Tlalpan, C. P. 14000, México, D. F., Apdo. Postal 22-048, Tel. 54 87 35 70, Fax 56 55 55 76, y El Colegio de la Frontera Norte Norte, A. C., Carretera escénica Ti-juana-Ensenada km 18.5, San Antonio del Mar, núm. 22560, Tijuana, Baja California, México. Tel. +52 (664) 631 6344, encartesantropologicos@ciesas.edu.mx. Directora de la revista: Ángela Renée de la Torre Castellanos. Alojada en la dirección electrónica http://www.encartesantropologicos.mx. ISSN: 2594-2999. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente re lejan la postura de la revista.